الترادف في القرآن الكريم
بين منهجية القرآن المعرفية
ودعاوى القراءات المعاصرة

دة. فاطمة الزهراء الناصري(*)

(*) أستاذة باحثة بمركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء، الرباط ـ المغرب.

مدخل:

يندرج موضوع الترادف ضمن قضية لغوية كبيرة هي علاقة اللفظ بالمعنى، والتي ظلت محل بحث عريض ونقاش طويل في الدراسات اللغوية والأدبية في القديم والحديث: كيف ارتبط الدال بالمدلول؟ وهل هناك مناسبات منطقية بين الألفاظ ومعانيها أم هي مجرد علاقة اعتباطية؟ وغيرها من الإشكالا ت والتساؤلات العميقة، حتى قيل: إن «كل دراسة لغوية لابد أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى، وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة»[1].

يتمحور الإشكال في موضوعنا حول إمكانية التعبير عن المعنى الواحد بلفظين أو أكثر؟ وهو ما تم اعتباره عند فريق من اللغويين ظاهرة لغوية سموها بالترادف، فهل من الصحيح منطقا أن يختص لفظان بمعنى واحد بغض النظر عن تعدد الواضعين أو عدمه؟ أليس من الواجب العلمي تحرير الإشكال المرتبط بهذه القضية اللغوية قبل إسقاطها على المفردة القرآنية؟ هذا هو الإشكال المحوري الذي سنحاول مقاربته من خلال هذه المداخلة.

لو استُصحبت المنهجية القرآنية المعرفية القائمة على التعادل بين القرآن والكون في النظر إلى الوحي، لاستطاع المسلمون التخفف من الكثير من الخلافات التي أثقلت كاهل التراث القرآني، وتجاوز مرحلة التوفيق بين الآراء المتضاربة في كثير من القضايا إلى التأسيس لمنهجية قرآنية شاملة في التعامل مع الكتاب المنظور والكتاب المسطور على السواء.

---

(1) اللغة العربية مبناها ومعناها، تمام حسان، (ص: 9).

وتعتبر قضية الترادف في القرآن الكريم من الإشكالات اللغوية التي تم إسقاطها على نص الوحي دون مراعاة خصوصية لغة القرآن وبنائيته المتميزة، وعلاقته بالكون، وهيمنته على الظواهر اللغوية وتجاوزه لنقائصها.

فإذا كان الكون هو المعادل الطبيعي للقرآن، فليس في الكون تطابق وتماثل، بل هناك التنوع والاختلاف والتكامل، لأن الخالق الحكيم منزه عن العبث، قد يقع تشابه كبير في الشكل وتقارب وظيفي أيضا بين المخلوقات، ولكن التماثل مستحيل علميا، إذ يقوم النظام الكوني بأسره على التنوع والاختلاف، ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[1].

ولا يوجد في الكون مخلوقين بشكلين مختلفين وبنفس الوظيفة، كما لا يوجد في القرآن العظيم كلمتين مختلفتين في المبنى بمعنى واحد، وعلى مستوى أصل اللسان لا يعقل أن يضع الواضع كلمتين مختلفتين في المبنى للدلالة على نفس المعنى، ولكن وجود ظواهر لغوية منافية للعلمية إنما ظهر مع تطور اللغة واستجابة لضعف الإنسان وظروفه.

والترادف بمعنى التطابق الدلالي فكرة لغوية غير واقعية استنفذت طاقة الكثير من العلماء للتدليل عليها إثباتا أو التدليل على نفيها إنكارا، لما لها من أثر كبير في تفسير القرآن، بل إن إقرار الفكرة على مستوى المفردة القرآنية ضربة قوية للإعجاز في نظم القرآن الذي قام عليه الدرس البلاغي، ولعلم الأشباه والنظائر .. ولا معنى للحديث عن الدراسات المصطلحية ما دمنا نقول بالترادف في المفردة القرآنية، كما أن في هذا القول طمسا لأحد أهم أنواع الإعجاز المتعلق بنظم القرآن وبنائيته المتفردة، الذي

---

(1) سورة الروم، الآية: 21.

فصل أسسه ومعالمه عبد القاهر الجرجاني، والذي دافع عنه وتبناه عدد كبير من اللغويين والبلاغيين.

وقد انطلقنا مما قرره علماء البيان من أن النص القرآني بألفاظه وحروفه وحركاته ونبراته لا يمكن أن يقوم شيء من ذلك مقام غيره مطلقا، وإلا اختل النظم وتبعثر الترتيب.

لقد توصلت الدراسات اللغوية الحديثة إلى أن اللغة في ذاتها إنما تقوم على منطق رياضي علمي يفترض انتفاء ظواهر كالترادف والاشتراك ..، وإنما يعود تصور ذلك لمن تصوره لأسباب خارجة عن طبيعة اللغة كاختلاف لهجات القبائل، أو أسباب أخرجت اللغة عن طبيعتها كفشو اللحن والاختلاط بالأعاجم، مما أدى إلى نقصان الدقة وبروز مثل هذه الظواهر، فهل تزر المفردة القرآنية وزر ما وقع للغة في مرحلة من المراحل؟

وقد تنبه فريق كبير من المفسرين قديما وحديثا إلى الفروقات الدقيقة بين المفردات ولم يستسلموا لسطحية القول بالترادف وللتعميمات غير العلمية التي تعتبر عند الإبستمولوجيين عائقا يكبح تطور المعرفة ـ كما ذهب إلى ذلك كاستون باشلار في كتابه: «تكوين العقل العلمي»، وذلك لما في التعميم من التسرع والتبسيط، وقد تحدث محمد وقيدي عن هذا العائق بتفصيل في مقال بعنوان: «التعميم وازدراء التفاصيل» حيث اعتبر من أهم إشكالات الفكر العلمي الجمع الجدلي بين التعميم وبين الإلمام الواعي بالتفاصيل[1].

ونحن إذ نستصحب نظرية الجمع بين القراءتين في معالجة وتقويم قضية لغوية قديمة تتعلق بلغة القرآن إنما نرتكز على التوافق البنائي بين القرآن والكون، هذا التوافق

(1) مجلة الوحدة، الرباط ـ المغرب، ع:14،س:1985، (ص: 113ـ121).

والمواءمة يحتمان منهجا مخصوصا في النظر إلى القرآن صوتيا ومفاهيميا ونسقيا وغيرها.. وهو ما يستتبع مراجعة عميقة للكثير من الخلافات التراثية التي كان مردها إلى المنهج غير التوافقي بين الوحي والكون.

تقوم المنهجية المعرفية القرآنية على الكشف عن حقيقة النظام الكوني باعتباره المعادل الطبيعي للنص، وإبراز وحدة الحقيقة والتطابق بين الوحي والكون، فكل معرفة تتوافق مع قوانين الكون ـ التي تتوافق بدورها مع القرآن ـ هي معرفة قرآنية إسلامية بدلالة اللزوم.

المحور الأول: الترادف؛ التعريف والإشكال

جاء في تاج العروس: «الردف بالكسر الراكب خلف الراكب كالمرتدف، وكل ما تبع شيئا فهو ردفه، والردف أيضا تبعة الأمر، يقال هذا أمر ليس له ردف، أي ليس له تبعة، والليل والنهار ردفان، لأن كل واحد منهما ردف الآخر»[1]، وقال ابن منظور: «الردف ما تبع الشيء، وكل شيء تبع شيئا فهو ردفه، وإذا تتابع شيء خلف شيء فهو الترادف، والجمع الردافى، ويقال جاء القوم ردافى أي بعضهم يتبع بعضا كما في التنزيل الحكيم: ﴿بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[2] أي متتابعين يردف بعضهم بعضا»[3]، وفي كتاب العين: «نزل بالقوم أمر قد ردف لهم أمر أعظم منه، وأرداف النجوم تواليها أي ترادفها»[4].

تدور مادة (ر ـ د ـ ف) في المعاجم اللغوية على معنى واحد تقريبا هو: التتابع[5]، فمن ناحية اللغة لا يعني ترادف شيئين تطابقهما أو تماثلهما، بل يعني أن أحدهما يتبع الآخر وليس هو هو، وليس هناك دلالة على اتحاد التابع بالمتبوع، كذلك الألفاظ المترادفة يتبع بعضها بعضا في بعض المعاني، ولا يمكن أن يكون بعضها بديلا عن الآخر في الاستعمال، كما لم يقصد جعل بعضها بديلا عن الآخر في الوضع، لأن المنطق يحتم أن يكون لكل لفظ معناه الخاص به، فالجذر المعجمي (ش ـ ا ـ ء) وضع لمعنى

---

(1) الزبيدي، مادة: ر ـ د ـ ف، باب الفاء، (23 / 176ـ177)، وانظر كذلك الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري، مادة: ر ـ د ـ ف، (4/ 1363).

(2) سورة الأنفال، الآية: 9.

(3) لسان العرب، مادة: ر ـ د ـ ف، (5/ 137).

(4) الخليل بن أحمد الفراهيدي، باب الراء، مادة: ر ـ د ـ ف، (2/ 112).

(5) انظر القاموس المحيط للفيروزآبادي، مادة: ر ـ د ـ ف، (3/ 162ـ163)، وانظر مختار الصحاح للرازي، باب الراء، (ص: 140).

محدد، غير ما وضع له الجدر (أ ـ رـ ا ـ د)، فإن تقاربت دلالة كل منهما، فليس معنى ذلك أنهما شيء واحد، وليس من العلمية محو هوية الكلمة لمجرد أنها تشارك غيرها بعض الصفات.

لكن المفهوم الشائع والمتبادر للترادف في التراث اللغوي العربي هو: تعدد الألفاظ الدالة على معنى واحد وتطابقها تطابقا كاملا، ببيئة واحدة لا باعتبار تعدد اللهجات، ولا باعتبار صفات الاسم، ودون مراعاة الحقيقة والمجاز، ودون الالتفات إلى التطور الصوتي للألفاظ، أو اعتبار التساهل في الاستعمال، أو الاختلاط بالأعاجم.

والترادف بمعنى التطابق الدلالي فكرة لغوية غير واقعية استنفذت طاقة الكثير من العلماء للتدليل عليها إثباتا أو التدليل على نفيها إنكارا، ويعتبر إقرار الفكرة على مستوى المفردة القرآنية ضربة قوية للإعجاز في نظم القرآن وبنائيته، ولعلم الأشباه والنظائر..

أولا : الخلط المفهومي في دلالة مصطلح الترادف

اختلف العلماء والدارسون في تحديد مفهوم الترادف اختلافا يعز معه تحديد تصور واضح حول هذه الظاهرة، إضافة إلى ما يعتري التمثيل من خلط وتكرار، وقد عرف تعاريف كثيرة منها: قول السيوطي: «الترادف هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحدٍ باعتبار واحد، واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدّ، فليسا مترادفين، وبوحدة الاعتبار عن المتباينين كالسيف والصارم، فإنهما دلاّ على شيء واحد ولكن باعتبارين، أحدهما على الذات، والآخر على الصفة»[1] وقد تعددت هذه التعاريف إلى حد الفوضى المفهومية وهو الأمر الذي كان وراء تباين المواقف من وجود الترادف في اللغة بين الإثبات والإنكار.

(1) المزهر ، للسيوطي، (1/ 402).

ذلك أن اعتبار الترادف هو التماثل في المعاني واختلاف الألفاظ يستدعي إنكار الظاهرة، بينما اعتبار هذا الأخير هو انتماء الألفاظ المترادفة إلى نفس الأسرة الدلالية مع فروقات تمنع التماثل بينها لا يستدعي إنكارها، وليس من المنهج إثبات الترادف باعتباره التماثل الدلالي بالنظر إلى اختلاف الواضع أي اختلاف لهجات القبائل، تقول عائشة عبد الرحمن مشيرة إلى مؤلفات مثبتي الترادف: «منها ما يذهب إلى وجود الترادف، فيحشد للمعنى أو الشيء الواحد ألفاظاً ذات عدد، دون إشارة إلى كونها لغات فيه، وهذا هو مذهب أبي مسحل الأعرابي في كتاب «النوادر»، وابن السكيت في «الألفـاظ»، وللفيروزآبادي صاحب القاموس كتاب اسمه: «الروض المسلوف، فيما له اسمان إلى ألوف» وكتاب آخر في «أسماء العسل» ذكروا أنه جمع فيه منها ثمانين اسماً»[1].

وقد أكدت عائشة عبد الرحمن أن تعدد الألفاظ للمعنى الواحد هو ظاهرة تنم عن فقدان الحس اللغوي وعدم قدرته على ضبط الدلالات وتحديد معاني الألفاظ، وأنها من الفضول والتزيد الذي لا فائدة فيه[2]، فلابد من تحرير دقيق لهذه الظاهرة اللغوية، يوضح التصور، ويسمح بالتطبيق والتطوير.

وسطرت كتب اللغة ما ذكر على أنه أسباب كانت وراء هذه الظاهرة زادت من تأكيد واستحالة التوفيق بين التصور والتطبيق فيها، ومن ثمة عدم علمية نسبتها للقرآن الكريم، ومن تلك الأسباب اختلاف لهجات القبائل العربية التي كانت وراء معظم ما قيل إنه من قبيل المترادف، ومثال ذلك القمح في لغة الشام والحنطة في لغة الكوفة، والبر في لغة الحجاز، وكذلك السكين يدعى بذلك عند أهل مكة وبالمدية عند الأزد، ويسمى الإناء من فخار عند أهل مكة بُرمة وعند أهل البصرة قدرا.. ومن الأسباب

---

(1) الإعجاز البياني (ص: 195).

(2) الإعجاز البياني للقرآن (ص: 194) بتصرف.

كذلك جريان الصفات مجرى الأسماء، بحيث يكون للشيء اسم واحد ثم يوصف بصفات مختلفة، وينسى ما فيها من الوصف فتستخدم استخدام اسم الشيء.

ثانيا: الترادف من خلال العلاقة بين الدال والمدلول

إن ظاهرة الترادف بمعناها الشائع ظاهرة بعيدة عن الإحكام والدقة اللذين يستدعيهما التفكير اللغوي بطبيعته، ذلك أن العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة العربية علاقة تنم عن تدبير دقيق من الواضع سواء كان الله أم المجتمع، وعلى خلاف ما ساد في الكثير من الدراسات اللغوية الحديثة التي تأثرت بالدراسات اللسانية الغربية، على أن الاعتباطية هي أصل العلاقة بين اللفظ والمعنى، فإن جمهور اللغويين القدماء وعدد مهم من المحدثين يرون الارتباط الواضح بين اللفظ والمعنى، وأن الصوت اللغوي يرتبط بوضوح بالمعنى الذي يدل عليه.

وقد توقف ابن جني طويلا في سياق الحديث عن خصائص اللغة العربية عند هذا الأمر فقال: «إن كثيرا من اللغة وجدته مضاهيا بأجراس حروفه أصوات الأفعال التي عبر بها عنها، ألا تراهم قالوا: قضم في اليابس وخضم في الرطب»[1]، أي أن الأصوات تابعة للمعاني قوة وضعفا[2]، فحرف الحاء يدل على الحرارة مثل: حر حرب حقد.. والسين يدل على الحركة مثل: سار سبق سبح والغين يدل على العمق والتغطية مثل: غاص غرق غطس غاب غفل..، ولهذا فإن اختلاف صوت واحد بين اللفظين يؤدي إلى اختلاف دقيق في المعنى المراد.

(1) الخصائص (2/ 277).

(2) وهو ما ذهب إليه سيبويه أيضا حيث بين أن المعاني المتقاربة وضعت لها ألفاظ متقاربة، انظر: الكتاب، (ص: 217-218).

فإذا كان هذا الحال عند اختلاف صوت واحد بين كلمتين فكيف به عندما نكون أمام كلمتين مختلفتين كليا من حيث اللفظ، هل يختلف المعنى باختلاف الصوت الواحد ويترادف ـ متطابقا ـ عند اختلاف جميع الأصوات؟

لقد دافع الدرس اللغوي القديم بقوة عن المناسبة بين الدال والمدلول حتى كان من مباحثه البارزة «علم الوضع» الذي حاول كشف المناسبة بين الألفاظ ومعانيها التي قصدها الواضع الأول، والتي روعي فيها أول ما روعي وضع الأصوات القوية للمعنى القوي، والأصوات الضعيفة للمعنى الضعيف[1]، وإنما تغيب هذه المناسبة عن الدارسين نتيجة عوامل الزمن البعيدة بين الوضع والدرس اللغوي، أو نتيجة ضعف الدارس في استكناه العلاقة بين الدال والمدلول، وهو ما عبر عنه ابن جني بقوله: «يكون الأول الحاضر شاهدَ الحال فعرف السبب الذي له ومن أجله ما وقعت عليه التسمية، والآخر لبعده عن الحال لم يعرف السبب للتسمية»[2].

فكيف يتصور وضع أكثر من لفظ واحد للمعنى في لغة بنيت على منطق المناسبة هذا؟ بل وكيف يتعدى بذلك إلى المفردة القرآنية المحكمة مع ما يعنيه الترادف من بعد تام عن الدقة والإحكام بَلْهَ المناسبة بين الدال والمدلول؟

لهذا سطر اللغويون قديما قواعد لهذا الغرض كقولهم: زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى[3]، ومعنى هذه القاعدة أن أي تغيير في صورة اللفظ يؤدي إلى تغيير في الدلالة بالزيادة أو النقصان، قال ابن جني: «الأصوات تابعة للمعاني، فمتى قويت

(1) أما القول بالمناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى، ودلالة الأصوات على المعاني بذواتها دون وضع الواضع، فقد اتفق الجمهور على فساده، لأنه لو صح ذلك للزم أن نفهم معاني جميع لغات العالم بمجرد سماع أصواتها. انظر: المزهر في علوم اللغة للسيوطي، (1/ 16 ـ17).

(2) الخصائص (1/ 67).

(3) من المفترض أن تكون القاعدة معكوسة؛ لأن زيادة المعنى وتفرعه هو الذي يستدعي اللفظ ويقتضيه.

ومتى ضعفت ضعفت، ويكفيك من ذلك قولهم: قطع وقطّع وكسر وكسّر زادوا في الصوت لزيادة المعنى واقتصدوا فيه لاقتصادهم فيه»[1].

ثالثا : نظم القرآن والقول بالترادف

تعتبر نظرية النظم من أهم محاور الدرس البلاغي في القرآن الكريم منذ ولادتها مع الجاحظ وتطورها على يد الجرجاني إلى توسيع دروبها والتفنن في معالمها على يد الكثير من اللغويين والبلاغيين والمتخصصين في الدراسات القرآنية من المحدثين، وذلك بمسميات متنوعة بحسب الوجهة التي تُنوولت بها هذه النظرية الإعجازية.

فهل يتوافق أساس هذه النظرية الإعجازية مع فكرة أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين أو ثلاثة أو أكثر، بحيث يمكن أن نضع أيها شئنا مكان الآخر متى شئنا، ونقول بعد ذلك إن الكلام بليغ؟ وكيف يجتمع القول بأن عمود بلاغة القرآن هو وضع كل لفظ موضعه الذي لو وضع فيه غيره لفسد المعنى، مع القول بإمكان اختلاف المبني مع التطابق الدلالي في المفردة القرآنية؟ فالنتيجة أنه لو صح وجود الترادف في القرآن لأمكن وقوع ما علم أنه سقوط للبلاغة ومجافاة للبيان، قال ابن عطية: «كتاب الله لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد»[2]، ولو كان لها مرادف لأمكن أن يوجد، إن الوحدة البنائية للقرآن الكريم على مستوى المفردة بالمتانة التي لا تسمح بأي اختراق في التفسير أو عبث بالدلالات من قبيل القول بالمترادفات.

---

(1) المحتسب (2/ 210).

(2) انظر: المحرر الوجيز (1/ 101).

المحور الثاني: المفسرون وقضية الترادف في القرآن الكريم

لقد فرق المفسرون بين المتشابه من المفردات القرآنية، والتي روعيت فيها خصوصية المفردة القرآنية وعرفه اللغوي وأهمية السياق، ولا يخفى أن من المفسرين من قال بالترادف، وطابق بعضهم المفردة القرآنية بأخرى قد تكون قريبة الدلالة منها دون التنبه إلى الفروق الدقيقة بينهما.

أولا : نماذج تطبيقية لتفريق المفسرين بين المتشابهات

هناك فريق كبير من المفسرين قد تنبهوا إلى الفروق بين المتشابهات من المفردات القرآنية ولم يقعوا في التبسيط والتعميم الذي ينطوي عليه القول بالترادف[1]، ومن هؤلاء الإمام البقاعي، الذي ساق لذلك أقوال العلماء المحققين في كثير من المواضع قال: «قال أبو منصور: الفرق بين الوثن والصنم أن الوثن كل ما كان له جثة من خشب أو حجر أو فضة أو ذهب أو جوهر أو غيره، ينحت فينصب فيعبد، وقد علم أنه لا بد فيه من صورة أو جثة، وعلى كل تقدير فهو ثان لما شابه صورته أو جثته وزائد عليه، وقال أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي في كتاب الزينة: الصنم تمثال من حجارة على صورة الإنسان، فإذا كان من خشب فهو وثن»[2].

---

(1) ذهب كاستون باشلار في كتابه: «تكوين العقل العلمي» إلى أن أهم العوامل المؤدية إلى تراجع التطور المعرفي التعميمات الخاطئة، وهي من العوائق الإبستيمولوجية ذات الخلفيات النفسية، ومثال هذه التعميمات ما وقع في قانون الجاذبية حيث دفع سقوط الأجسام العلماء إلى هذا التعميم، وهو يحمل الكثير من عدم الدقة بالنسبة لباشلار لأن الأجسام الخفيفة كالبخار والدخان والنار تصعد إلى الأعلى، وقد أدى هذا التعميم إلى جمود فكري في دراسة قضية سقوط الأجسام وكأنه أمر واضح وبين وهو في الحقيقة في غاية التعقيد. انظر: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، (ص: 70ـ71).

(2) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم البقاعي، (14/ 107).

ومن المفسرين الذين استبعدوا الترادف في المفردات القرآنية ابن فورك، وقدْ فرق بين الإنباء والإخبار بقوله:» الإنباء الإخبار بِما فيه عظيم الشأن، ومنه لهذا الأمر نبأ، ومنه أخذت صفة النبي؛ لقطع شأن ما يأتي به من الوحي عن الله»[1]، والتفريق كذلك بين الولي والنصير، قال: «الولي الذي يدفع المكروه عن الإنسان، والنصير الذي يأمر بدفعه عنه»[2].

وكانت للزمخشري عناية خاصة بما قد يظن أنه من المترادفات، فكان ينبه على الفروقات اللطيفة بين الكلمات المتقاربة المعنى، قال في قوله تعالى: ﴿إِلذِےٓ أَحَلَّنَا دَارَ أَلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لاَ يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلاَ يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[3] «فإن قلت: ما الفرق بين النصب واللغوب؟ قلت: النصب: التعب والمشقة التي تصيب المنتصب للأمر المزاول له، أما اللغوب فما يلحقه من الفتور بسبب النصب، فالنصب نفس المشقة والكلفة، واللغوب: نتيجته وما يحدث من الكلال والفترة»[4].

وقف الطاهر بن عاشور وقفات مهمة للتفريق بين المتشابه من المفردات القرآنية حيث فرق بين الرأفة والرحمة «كصفتين مشبهتين مشتقة أولاهما من الرأفة والثانية من الرحمة، والرأفة مفسرة بالرحمة في إطلاق كلام الجمهور من أهل اللغة وعليه درج الزجاج وخص المحققون من أهل اللغة الرأفة بمعنى رحمة خاصة، فقال أبو عمرو بن العلاء: الرأفة أكثر من الرحمة أي أقوى أي هي رحمة قوية، قال القفال من ذلك أن قال: الفرق بين الرأفة والرحمة أن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة وهي دفع المكروه وإزالة الضر

(1) تفسير ابن فورك، (1/ 201).

(2) نفسه، (1/ 258).

(3) سورة فاطر، الآية: 35.

(4) الكشاف (3/ 614).

كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَأخُذْكُم بِهِمَا رَأْفة فِي دِينِ اللَّهِ﴾[1]، وأما الرحمة فاسم جامع يدخل فيه ذلك المعنى ويدخل فيه الإفضال والإنعام اهـ. فالجمع بين رءوف ورحيم في الآية يفيد توكيد مدلول أحدهما بمدلول الآخر بالمساواة أو بالزيادة. وأما على اعتبار تفسير المحققين لمعنى الرأفة والرحمة فالجمع بين الوصفين لإفادة أنه تعالى يرحم الرحمة القوية لمستحقها ويرحم مطلق الرحمة من دون ذلك»[2].

ومن المفسرين المعاصرين الذين أكثروا الالتفات إلى مثل هذه المفردات الإمام الشعراوي، من ذلك تفريقه بين العداوة والبغضاء، فالأولى تعني: «انفصال متلاحمين حدثت بينهما عداوة وبغضاء، والثانية هي انفعال القلب بشيء مكروه، كأن البغضاء توجد في الصدور بعد حصول العدوان، فكأن العداوة تكون هي المنطقة الوسط التي باعدت بين هذين الشخصين بعد أن استسلما لنزغ الشيطان، وهذان الاثنان كان يجمعهما من قبل الصفاء والمودة والحب والأخوة الإيمانية»[3].

لقد تفطن أغلب المفسرين إلى قضية التفريق بين المتشابه من المفردات القرآنية فأبرزوا الفروق بدقة، ولم يتساهل في هذه القضية إلا القليل منهم، لكنهم مع هذا التفريق والعناية بالمفردة القرآنية لم يشر أكثرهم إلى فكرة الوحدة البنائية للقرآن على مستوى المفردة، ولذلك فالمصدر الأساسي لتذوق هذا الإعجاز البنائي، هو تفاسير القرآن بالقرآن، والتفاسير البيانية والموضوعية التي تحمل الكثير من معالم هذه النظرية الإعجازية.

---

(1) سورة النور، الآية: 2.

(2) التحرير والتنوير (2/ 25).

(3) نفسه (6/ 377).

وقد اهتم المجمع اللغوي في القاهرة كثيرا بهذه القضية، قالت الدكتورة عائشة عبد الرحمن: «اقترح أحد السادة الأعضاء أن نتخفف من ثقل المترادفات فنصنف معجماً لألفاظ العربية، يستبعد في المعنى الواحد ما زاد على لفظ واحد، يختاره المجمعيون من حشد الألفاظ المترادفة»(1)، ذلك أن القول بالترادف في المفردة القرآنية يعد طمسا تاما لمعالم نظرية الإعجاز في نظم القرآن وبنائيته، وتراجعا كبيرا في خط تطور البحث البلاغي والدراسة المصطلحية في القرآن الكريم.

إننا بهذا لا نقصد القول إن القرآن الكريم قد سعى لإحداث انقلاب لغوي شامل في وجه المعجم والبلاغة العربيين، بل إن تميزه قد جاء من ضرورة إقامة تصورات جديدة خاصة بالدين الجديد، الشيء الذي لا تستطيع اللغة العادية استيعابه والتعبير عنه للعلاقة الجدلية المعقدة بين اللغة والفكر، فعندما تحدث طفرة فكرية في مجتمع ما، يكون لزاما على اللغة أن تتغير وتتطور وتواكب، ثم إنه لم يثبت أن القرآن قد سعى لإخراج مفردة ما عن دلالتها العربية بإطلاق لإعطائها دلالة خاصة تماما، وإنما تضاف دلالات شرعية إلى المعاني المعجمية، وقد جاء كذلك بأساليب تعبيرية جديدة ولم ينف القديمة، ونظم مفردات اللغة نظما معجزا، وتجاوز كل الظواهر غير العلمية التي التصقت باللغة جراء الاجتهاد البشري التاريخي كالترادف والاشتراك والمجاز.

ثانيا : قواعد تفسيرية وترجيحية والقول بالترادف

أ ـ قواعد تفسيرية:

إن الآيات القرآنية يجب أن تفسر بأفصح الوجوه اللغوية، «وتحمل على المعروف من كلام العرب من الأوجه المطردة دون الشاذة والضعيفة، وعلى الأكثر استعمالا دون القليل والنادر، وتحمل على المعاني والعادات والعرف الذي نزل به القرآن والسنة دون

(1) الإعجاز البياني للقرآن (ص: 198).

ما حدث واستجد بعد التنزيل»[1]، ولهذا سطر أهل هذا الفن قاعدة تفسيرية تقول: «يحمل كلام الله على المعروف من كلام العرب دون الشاذ والضعيف والمنكر»[2]، وهو ما عبر عنه العز بن عبد السلام بقوله: «وعلى الجملة فالقاعدة في ذلك أن يحمل القرآن على أصح المعاني، وأفصح الأقوال، فلا يحمل على معنى ضعيف، ولا على لفظ ركيك»[3].

وهناك قاعدة تفسيرية أخرى قريبة الدلالة من الأولى، وهي قولهم: «ليس كل ما ثبت في اللغة صح حمل آيات التنزيل عليه»[4]، وهذه القاعدة ـ كما يقول سليمان الحربي ـ «تضبط التفسير اللغوي وتقيده بقبول السياق له، ولا ينظر في التفسير اللغوي إلى ثبوته في اللغة فحسب بل لا بد مع ذلك من مراعاة السياق القرآني، ولذلك خطئ قول من أهمل السياق القرآني وأسباب النزول والقرائن التي حفت بالخطاب حال التنزيل واعتمد على مجرد اللغة فحسب، لأن في ذلك إهمالا لغرض المتكلم به ـ سبحانه ـ من كلامه، ولكل كلمة معنى في سياق قد لا يحصل في سياق آخر»[5]، وقد اعتمد هذه القاعدة عامة المفسرين وجهابذتهم كالطبري وابن كثير والزمخشري وابن عطية والقرطبي وابن تيمية[6]، لذلك فالدلالة اللغوية هي آخر ما يلجأ إليه في التفسير، قال

---

(1) القول المبين في قواعد الترجيح بين المفسرين، فهد بن عبد الله الحزمي، (ص: 57).

(2) انظر جامع البيان للطبري، (7/ 509) والمحرر الوجيز لابن عطية، (2/ 275).

(3) الإشارة إلى الإيجاز (ص: 218).

(4) القول المبين في قواعد الترجيح بين المفسرين (ص: 9).

(5) قواعد الترجيح عند المفسرين، سليمان الحربي، (ص: 363).

(6) ولهذا أنكر العلماء على أبي عبيدة في كتابه: «مجاز القرآن» جعله القرآن نصا عربيا مجردا دون مراعاة السياق أو أسباب النزول أو المعاني الشرعية التي تدل عليها ألفاظ القرآن، ودون الالتفات إلى الآثار المروية عن الصحابة والتابعين ولا عادات المخاطبين بالقرآن. «النحو وكتب التفسير»، إبراهيم رفيدة، (ص: 72).

العز بن عبد السلام: «فإن استوى المعنيين في الظهور والخفاء، فإن كان أحد اللفظين لغويا والآخر عرفيا حمل على العرفي، وإن كان أحدهما لغويا أو عرفيا والآخر شرعيا حمل على الشرعي»(1).

وقد عبر ابن قيم الجوزية عن هيمنة النص القرآني على لغة العرب نحوا وألفاظا وتركيبا حيث قال: «لا يجوز أن يحمل كلام الله عز وجل، ويفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن فإنهم يفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة، ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق وهذا غلط عظيم يقطع السامع بأن مراد القرآن غيره، وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر، وكلام آخر فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن(2)»(3).

إن القرآن نزل بلسان عربي فعلا، ولكنه لسان مبين تجاوز كل النقائص التي يمكن أن تعلق باللسان نتيجة الاجتهاد البشري، لذلك فدلالات المفردات في القرآن هي المعاني الناتجة عن استعمال القرآن لهذه المفردات العربية، وليست بالضرورة هي الدلالة المعجمية فحسب، ذلك أن الوحي بما يحمله من تصور معجز عن الكون والحياة والإنسان، يستدعي الرقي بدلالات اللغة وتوسيعها لتستجيب لذلك الزخم الكبير

---

(1) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص: 223).

(2) وقد ضرب لهذا أمثلة بقوله: «قول بعضهم في قراءة من قرأ: ﴿وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [سورة النساء، من الآية: 1] بالجر، أنه قسم، ومثل قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [سورة البقرة، من الآية: 217] أن المسجد مجرور بالعطف على الضمير المجرور في «به»».

(3) بدائع الفوائد (4/ 876).

من المعاني الجديد[1].

ب ـ قواعد ترجيحية:

إذا تعارض قولان تفسيريان في معنى آية قدم أحدهما تبعا لمجموعة من القواعد الترجيحية، منها ترجيح القول بعدم الترادف على القول به تبعا لقاعدة: «التباين أولى من الترادف»، «ذلك أن التباين هو الأصل لإفادته معنى جديدا، لهذا ذهب الكثير من الأصوليين إلى أن الترادف خلاف الأصل لأنه تعريف المعرف»[2].

ولنفترض أن الترادف واقع في اللغة، فالنص القرآني ليس هو اللغة وحدها، ولا يمكن تحديده كنص لغوي فحسب، يقول الدكتور طه جابر العلواني: «لكن ابن قتيبة وأستاذه الجاحظ، وأستاذ الجاحظ النظّام كان قصارى جهودهم أن يثبتوا أن القرآن المجيد نزل بأساليب العرب، وحاكى أوجه كلامهم وإعرابهم عما يريدونه، وتفوّق عليها وجاوزها بمراحل، ويمكننا القول بأننا إذ نسلم بأن القرآن جاء بأساليب العرب في كلامها، لكنه قد استوعب تلك الأساليب وتجاوزها»[3].

---

(1) هذا لا يعني أن النص القرآني لم يستجب في معانيه للبيئة اللغوية العربية، باعتبار اللغة من أهم أوعية الفكر والثقافة، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ [سورة التكوير، الآية: 4] كتصوير لأهوال يوم القيامة، فإهمال العشار ـ وهي الناقة التي مر على حملها عشرة أشهر ـ هو من أقصى ما يمكن أن يصور للعربي حينها هول الموقف، وليشعر أنه قريب من هذا الخطاب ومعني به.

(2) انظر مثلا: منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، (ص: 33).

(3) الوحدة البنائية (ص: 37).

المحور الثالث: القراءة المعاصرة ونفي الترادف في القرآن الكريم

لقد بالغت بعض القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في التفريق بين لغة العرب ولغة القرآن، فحفرت بذلك هوة سحيقة بينهما معجما وبلاغة، ومن هؤلاء المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد، الذي وصف لغة القرآن باللغة الرياضية المثالية من أجل نفي ظواهر لغوية غير علمية عنها، فقطع بذلك وشائج قوية بين لغة العرب ولغة القرآن، وقد وصل الأمر إلى نفي دلالة السياق باعتبار أن المفردة بطابعها الرياضي هي التي تحكم السياق ودلالته.

سنوضح هذه النظرية ونكشف منزلقاتها وتفريطها في التفريق بين اللغة القرآنية واللغة العربية، مقابل إفراط بعض كتب التراث في إسقاط ظواهر لغوية غير علمية على لغة القرآن.

أولا : تشبيه لغة القرآن بلغة الرياضيات

استلهمت القراءات المعاصرة فلسفة الوضعية المنطقية[1]، خصوصا في دعوتها إلى إضفاء طابع العلمية على الفلسفة واللغة، حيث نظَّرت للغة رمزية منطقية[2]، وهذا ما

---

(1) وهي «حركة فلسفية جمعت فلاسفة حلقة فيينا لما بينهم من اتفاق على أن يعلمنوا الفلسفة، ويطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة، حتى لا يعود بساحتها موضع لكلمة غامضة المعنى كهذه الكلمات الكثيرة التي ألفتها في شتى عصورها السابقة مثل: (نفس) و(فكر) و(مطلق) و(جوهر)». نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب محمود، (ص: 63) بتصرف.

(2) ومن أشهر من دعا إلى ذلك الفيلسوف (فريجيه) حيث أكد على «قصور اللغة العادية عن أن تكون لغة فلسفية منطقية لما تمارسه من حجب للبنى المنطقية الأساسية للفكر، كما بحث في المعنى والإحالة وأكد على أن ما يحدد معنى كلمة ما، هو استعمالها، وهذا هو جوهر عمل (فيتغنشتاين)، والذي شكل بداية لاتجاه فلسفي جديد عرف باسم فلسفة اللغة العادية.. وتابع (كارناب) محاضرات فريجيه، وقرأ كتابه «أسس علم الحساب» وتعلم منه العناية والوضوح في تحليل الأفاهيم والعبارات اللغوية». رودولف كارناب: نهاية الوضعية المنطقية، لوداد الحاج حسن، (ص: 22) بتصرف. وقال أسامة عرابي: =

جعل حاج حمد يصف لغة القرآن بالمثالية الرياضية، من أجل نفي الترادف والاشتراك والمجاز والدلالة السياقية، وقد كانت هذه الظواهر بالنسبة له مما يجعل لغة القرآن غامضة وغير علمية، وتتنافى والطبيعة الرياضية لهذه اللغة!

وقد حاول حاج حمد تمثل هذه الفلسفة من خلال تبني مفاهيم حلقة فيينا، وعبر عن ذلك بقوله: «أما جدل الطبيعة الذي ركبته ضمن الجدلية الثلاثية مع الغيب المتحرر من اللاهوت، فقد طرحته ضمن مفاهيم حلقة فيينا[1].. وقد زودت الحلقة تفكيكيتها بمنجزات «برتراند رسل» في فلسفة الرياضيات وانشتاين في النسبية وآخرون»[2].

إن إسقاط فلسفات غربية في نقد قضايا تراثية يؤدي إلى الكثير من المنزلقات، وإن تعلق الأمر مبدئيا بظواهر تحتاج إلى نقد، أو أفكار تحتاج إلى مراجعة، ولذلك فقد حاج حمد التوازن في التمييز بين لغة العرب ولغة القرآن ملوحا بالمنطق الرياضي المثالي، إذ يقول: «الاكتفاء بمعاجم اللغة التي تماثل ضمنا بين لغة القرآن وكلام العرب لا يكفي

= «هكذا عزل الوضعيون المنطقيون جزءا من اللغة الإنسانية هو لغة المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية التجريبية وجعلوه المجال الوحيد للمعنى وإمكان الحقيقة والخطأ». كارل بوبر: مدخل إلى العقلانية النقدية. (ص: 32). وهناك بحث هام حول تأثر الفلسفة بالرياضيات عند كارناب بعنوان: «أثر تطبيق النظريات المنطقية والرياضية في الفلسفة المعاصرة: كارناب أنموذجا»، لرشيد محمد الحاج، عالم الفكر، ع4، أبريل - يونيو 2005، (ص: 115-139).

(1) «تشكلت حلقة فيينا في أوائل العشرينات حول الفيلسوف شليك Schlick جامعة عددا من الفلاسفة والعلماء منهم كارناب Carnap ونورات Neurath وهان Hahn وكان القاسم المشترك بينهم شعور بعدم الرضا عن حال الفلسفة والفيزياء لما كان يعتريها من الغموض والفوضى الفكرية بعد الثورة التي أحدثتها نسبية إينشتاين، ... وكان للفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل Russell وليفيتغنشتاين Wittgenstein الشاب، وماخ Mach، الأثر الكبير في شحذ أفكار أعضاء حلقة فيينا ودفعهم إلى تبني ما وصفوه بالنظرة العلمية Scientific outlook في الفلسفة». كارل بوبر: مدخل إلى العقلانية النقدية، لأسامة عرابي، (ص: 30).

(2) إسلامية المعرفة (ص: 8).

وحده بالرغم من المشترك في الفهم العام للمفردات بين الاستخدامين الإلهي والعربي لذات اللغة، فالأمر يتطلب إخراج معجم خاص لتبين كيفية الاستخدام الإلهي للعديد من المفردات بمستوى رياضي مثالي واصطلاحي وبلا ترادف أو مشترك أو مجاز»[1]، وقال أيضا: «إن التعامل مع العائد المعرفي لدلالات المفردة القرآنية يرتبط بكونها اصطلاحا لا مترادف ولا مشترك فيه ولا مجاز، فلغة القرآن ولسانه مثالية رياضية منضبطة الدلالات كاللغة العلمية تماما، فهي ترقى على كلام العرب ليس من حيث الإعجاز البلاغي في القرآن ولكن من حيث الاستخدام الإلهي للمفردة بمستوى منضبط لا يخضع لبلاغة الشعر»[2].

إنه مستوى غير معقول من القطيعة، ذلك أن للشعر والنثر العربي في مرحلة الاستشهاد[3] أهمية كبيرة في فهم القرآن الكريم[4]، ونحن إذ ننفي التطابق الدلالي بين المفردات القرآنية فيما يسمى بالترادف، فهذا لا يعني تكريس دعوى عدم حجية الاستشهاد بالشعر أو النثر العربي لفهم القرآن[5]، ذلك أن وصف الله تعالى للقرآن

---

(1) الإسلام ومنعطف التجديد، (ص: 33).

(2) المداخل المنهجية (ص: 69).

(3) يعتبر منتصف المئة الثانية للهجرة هو حد الاستشهاد بشعر الحضريين؛ وآخرهم إبراهيم بن هرمة المتوفى سنة 150هـ، وامتد الاستشهاد بكلام العرب البدو إلى منتصف المئة الرابعة للهجرة.

(4) كما في مسائل نافع بن الأزرق مع ابن عباس رضي الله عنهما، لذلك سجلت أطروحات ورسائل في موضوع الشاهد الشعري في كتب التفسير أو الإعراب أو غيرها، منها أطروحة لعبد الرحمن الشهري بعنوان: «الشاهد الشعري في تفسير القرآن الكريم: دراسة تأصيلية»، ورسالة بعنوان: «الشاهد الشعري النحوي عند الفراء في كتابه معاني القرآن دراسة نحوية»، لعبد الهادي كاظم الحربي.

(5) ادعى طه حسين في كتابه: «في الشعر الجاهلي» أن هذا الأخير منحول، بما يعني عدم حجية الاستشهاد به في التفسير، كذلك نظرية حاج حمد تؤول إلى أن القرآن بلغته الاصطلاحية لا يحتاج في تفسيره لا إلى الشعر ولا إلى النثر العربي لا الجاهلي ولا غيره.

بقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، يعني أن هذه اللغة التي عبر بها عن دلالاته جزء من قرآنيته، ولذلك لم يعتبر جمهور العلماء ترجمة القرآن قرآنا، قال الزركشي: «قال أبو عبيد فيما حكاه عن ابن فارس: ... لا وجه لمن يجيز القراءة في الصلاة بالفارسية، لأنها ترجمة غير معجزة، ولو جاز ذلك لجازت الصلاة بكتب التفسير، وهذا لا يقول به أحد»[2]، فلو كانت لغة القرآن لغة اصطلاحية إلى درجة الآلية لجاز أن تكون ترجمته قرآنا.

ثانيا: هل الرياضيات هي رمز اليقين والدقة والحتمية؟

إن المماثلة بين لغة القرآن والرياضيات من أجل نفي ظواهر لغوية غير علمية إسقاط يستلزم النقد والمراجعة، إن لغة القرآن تتجاوز لغة الرياضيات التي لم تعد رمزا لليقين والدقة والحتمية، وما خالف هذا فهو فكر متجاوز بالنظر إلى مستجدات فلسفة العلوم!

لقد تعرضت الرياضيات لانتقاد شديد بعد اكتشاف التناقض داخل المنطق نفسه، وهو الذي كان الفكر يستعصم به من الوقوع في التناقض، قال طه عبد الرحمن: «طرق المنطق هذه، التي هي مناهج وضعت أصلا لوصف العقل المجرد وترتيب قوانينه بمثل هذا الاختلاف والتشعب، بل التضارب والتعارض، فضلا عن الاختلافات المشهورة في العلوم الرياضية»[3].

---

(1) سورة يوسف، الآية: 2، وسورة طه، الآية: 113، وسورة النحل، الآية: 103، وسورة الشعراء، الآية: 195، وسورة الزمر، الآية: 28، وسورة فصلت، الآية: 3، وسورة الشورى، الآية: 7، وسورة الزخرف الآية: 3، وسورة الأحقاف، الآية: 12.

(2) البرهان (1/ 288).

(3) انظر: العمل الديني وتجديد العقل (ص: 59).

نعم لقد ثبت لدى المتخصصين أن العجز والنسبية أصبحا من سمات الرياضيات بدل الإطلاق والحتمية واليقين رغم أنه: «غالبا ما يقال: إن الثورات لا يمكن أن تحدث في الرياضيات لأن طبيعة الحقيقة الرياضية لا تتغير... وقد تجلت واحدة من كبريات الثورات في الرياضيات بمراجعة رئيسية لمفهومنا عن «الحقيقة» الرياضية، ويعود الفضل إلى (كورت غودلkurt godel) و(ألان ترينغAlan Turing) في معرفتنا اليوم بأن الحقيقة الرياضية في حد ذاتها ليست مطلقة»[1]، وقد «تساءل (ديفيد هلبرت) في أوائل هذا القرن، هل يمكن وضع برنامج يستطيع من خلاله برمجة نظرية الأعداد، بحيث يمكننا من خلال هذا البرنامج أن نحدد كل المسائل والنظريات الحسابية الصحيحة، وبالفعل وضع (هلبرت) نظاما أكسيوميا لذلك، إلا أنه في الثلاثينات من هذا القرن تصدى له عالم الرياضيات الأمريكي التشيكي الأصل (كورت غودل kurt godel) بنظريته الشهيرة المسماة بنظرية «عدم التمام» (Incompletenss) فقوضت دعائم مشروع (هلبرت)، لأنها أوردت عبارة حسابية لا يمكن البث فيها، أي لا يمكن برهانها أو دحضها... فنظرية (كودل) هي في اللاحتمية النسبية، ... وهذا يعني أنه ليس بالضرورة أن كل عبارة في لغة الحساب إما أن تكون صحيحة أو خاطئة»[2].

ولما لم تعد الرياضيات معيارا لليقين والدقة، تم هدم فكرة بناء لغة منطقية مغلقة

---

(1) الرياضيات سنة 2050 إيان ستوارت، (ص: 58)، ضمن كتاب: «السنوات الخمسون القادمة: حال العلم خلال النصف الأول من القرن الحادي والعشرين» جمع: جون بروكلمان، تعريب: مروان أبو حبيب.

(2) اللاحتمية في الرياضيات عند السموأل المغربي، لإبراهيم كرو، (ص: 12) مجلة: تاريخ العلوم العربية، ع:1ـ2، س:1997، جامعة حلب ـ سورية.

كاملة عالمية موحدة مع نظرية (غودل) حول عدم التمام في الرياضيات، وبالتالي ففكر حاج حمد بإعجابه المفرط بالرياضيات ودقتها ويقينيتها، مازال رازحا تحت نظريات معرفية متجاوزة، فهل تصح ـ على هذا الأساس ـ المماثلة بين لغة القرآن والرياضيات التي هي مجرد علم تطور كسائر العلوم عبر الزمن والتاريخ؟ وهي ما زالت في تطور مستمر، لأن «الحقائق الرياضية التي تبدو لنا الآن بسيطة، احتاجت إلى مئات بل آلاف السنين من التطوير والتغيير والتحسين والتعديل والحذف أو الإضافة حتى أصبحت على ما هي عليه الآن»[1]، ولذلك لا يجب الاعتماد على فكرة المماثلة بين لغة الرياضيات ولغة القرآن لنفي الترادف في القرآن الكريم، بل لابد من الانطلاق من طبيعة اللغة القرآنية نفسها.

وقد لجأ حاج حمد إلى الرياضيات حتى يثبت أنه إذا كان الترادف هو وجود فائض من الألفاظ على حساب الدلالات، والمشترك يعني وجود دلالات أكثر من الألفاظ، فرياضية اللغة القرآنية تقتضي أن لا تكون هناك دلالات أكثر من الألفاظ أو ألفاظ أكثر من الدلالات، بل يجب التساوي بينهما.

تبدو هذه الدعوى جميلة ومغرية، إذ ستكون آلية للقضاء على كثير من الاختلاف الذي كان بسبب الاشتراك والمجاز، والواقع أنه لو تعلق الأمر بالطابع الرياضي للرفع من شأن لغة ما، فإنه من الممكن إضفاء هذه الصبغة على اللغة من خلال الرمزين أكبر(>) وأصغر(<)، إذ يعني الأول الاشتراك والثاني الترادف، وبهذا يصير إثبات هذه الظواهر في اللغة من صميم رياضيتها!

(1) الرياضيات لغة العلم، (ص: 935)، عالم الفكر، ع:4، يناير ـ فبراير ـ مارس، س:1974.

بل إن الاشتراك الذي يعود إلى كون مفردات اللغة محددة محصورة في حين أن الدلالات غير محصورة ـ بحيث يلزم الاشتراك لحصر المتناهي باللامتناهي ـ يلتقي أيضا مع ما في الرياضيات من اللانهائية، لذلك فوضع صفة الرياضية والمثالية مقابل المجاز والترادف والاشتراك أمر لا يستقيم، لأن في الرياضيات أيضا (اللانهائية) وفيها (الاحتمالية)...

ثالثا: بين نفي الترادف وإلغاء دلالة السياق عند حاج حمد

لقد ذهب حاج حمد بعد نفيه للترادف والاشتراك والمجاز إلى أنه لا سلطة إلا للمفردة، هي تحكم السياق ولا يحكمها السياق، لأنها تأخذ دلالة واحدة على طول النص بمستوى رياضى صارم، وكأن نفى الترادف والاشتراك والمجاز وإثبات دلالة السياق وقوع في أغلوطة[1] فكرية، وكأنه بذلك سيهدم ما بناه من القول برياضية اللغة القرآنية والوحدة المثالية لدلالة مفرداتها، يقول: «كل دلالات ألفاظ القرآن تحمل معنى معرفيا واحدا، فلا تتغير معاني المفردات تبعا لتغير السياق... وإنما يُضبط السياق ـ وهنا معجزة المعرفية القرآنية ـ بدلالة المفردة ذاتها»[2].

ولا تخفى نتائج هذا القول عندما يطبق في التعامل مع الكثير من الآيات القرآنية التي حددت دلالات مفرداتها من خلال سياق ورودها.

يعتبر السياق أصلا من أصول تفسير كتاب الله تعالى[3]، ولا يمكن الاستغناء عنه

(1) من معاني الأغلوطة في المنطق والاصطلاح الفلسفي: التناقض الفكري مع الذات.

(2) منهجية القرآن المعرفية (ص: 208ـ209).

(3) قال ابن تيمية: «ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع، في باب فهم الكتاب والسنة». مجموع الفتاوى (6/ 18). لهذا نجد المفسرين كثيرا ما يقولون: «هذا أحسن وأقوى؛ لأن السياق يؤيده»، «ولكن السياق أدلُّ على المعنى»، «تركيب =

بوجه من الوجوه، والمفردات التي سيساء فهم دلالتها حال عدم اعتباره كثيرة، كما أنه لا يمكن الجمع بين نفي الترادف ونفي الدلالة السياقية، اللهم إن استعملنا منطق الرياضيات.

وخلاصة القول أن لغة القرآن وإن كانت فوق كل ما عرفته اللغة العربية من بلاغة وبيان، وإن كان وضع المفردة فيه يتجاوز حالتها المعجمية ويأخذ دلالات خاصة في كثير من الأحيان فهذا ليس مبررا للقول: إنها لغة اصطلاحية مثالية رياضية! أو أن هناك انقلابا قرآنيا شاملا على المعجم والبلاغة العربيين، لقد وصف الله تعالى القرآن الكريم بأنه عربي، لذلك فهذه اللغة على رأس أصول فهمه وتفسيره، وإلا ارتمينا في متاهات باطنية بلا قيد ولا قاعدة ولا عاصم، لذلك فنحن نسعى لبناء تصور متوازن حول العلاقة بين لغة القرآن واللغة العربية، بحيث يظل القرآن الكريم عربيا مبينا من جهة ويتجاوز كل الاختلالات البشرية التي لحقت اللغة من جهة ثانية.

إن انتماء أي نص إلى لغة ما يكون محكوما بمعجمها وأنظمتها الدلالية والتعبيرية.. ولو أن القرآن فرط في تمثل الأنظمة اللغوية للعربية ما حصل ذلك الفهم المثالي له من قبل العرب، لذلك يجب النظر إلى الإعجاز القرآني من منطلق شمولي لنجد أنه ليس شعرا ولا نثرا، وإنما هو جنس آخر من النصوص، رغم أنه لم ينف معجم ذلك الشعر والنثر وأساليبهما البلاغية، لكن نظم كل تلك الأمور في نص مختلف هو مكمن

= السياق يأبى ذلك»، «فإن السياق يقتضي...»، ويقولون: «لا نأبه إذا صلح له السياق»، «هو الذي يؤذن به السياق»، «هو بعيد عن السياق»، إلى آخر عباراتهم.

الإعجاز[1]، فاللغة بمعجمها وبلاغتها ليست هي الكلام، لذلك نقول إن القرآن نزل بلغة العرب وليس له نظير في كلامهم[2].

---

(1) فصل الجرجاني هذه النظرية في كتابه: «دلائل الإعجاز» انظر مثلا: (ص: 37ـ42) و(ص: 249ـ251) و(ص: 391). فإن قيل: إن الشعر أيضا جنس أدبي مختلف عن جنس النثر فلماذا لا يعد معجزا بهذا؟ ثم إن نفس النظم لا يمكن تكراره حتى بالنسبة إلى الشعر والنثر؟ فالجواب: إن كل من تمرس على أدوات إنتاج أدبي ما أنتج من صنف ذلك الأدب، نثرا كان أو شعرا، فلماذا لم يستطع أحد أن ينتج نصا من جنس القرآن؟

(2) اللغة متناهية ومحدودة، أما الكلام فهو تعبيرات غير متناهية عبر قواعد اللغة ذاتها المتناهية، وفي الكلام تتضح صور الإبداع، فالقرآن الكريم نزل على لغة العرب وليس على كلامهم، ولذلك أمكنه التعبير عما لم يكن يفكر فيه العرب بنفس تلك اللغة البدوية المحدودة، وجاء بتصورات تتجاوز الزمان والمكان!

مصادر البحث ومراجعه:

- الإسلام ومنعطف التجديد، أبو القاسم حاج حمد، بحث - خال من أية بيانات، لكنه نشر في كتيب سنة:2003م.

- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، تحقيق: عبد المنعم خليل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.1، 2007م.

- تاريخ العلوم العربية، ع:1-2، س1997م، جامعة حلب - سورية.

- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، دار سحنون - تونس، بدون بيانات أخرى.

- تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، كاستون باشلار، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط.2، 1982م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو محمد بن جرير الطبري، دار الفكر- بيروت، 1405هـ/ 1984م، وطبعة: 1408هـ/ 1988م.

- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.3، 1413هـ/ 1992م.

- السنوات الخمسون القادمة: حال العلم خلال النصف الأول من القرن الحادي والعشرين، جمع: جون بروكلمان، تعريب: مروان أبو حبيب، مكتبة العبيكان، الرياض، س:2004م.

- عالم الفكر، ع:4، يناير- فبراير- مارس، س:1974م.

ـ العمل الديني وتجديد العقل، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء،1997م.

ـ القاموس المحيط للفيروزآبادي، تحقيق: فتحي السيد، المكتبة التوفيقية ـ القاهرة.

ـ قضية المنهجية في الفكر الإسلامي، عبد الحميد أبو سليمان، رسائل إسلامية المعرفة، ع:4، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، س:1989م.

ـ كارل بوبر مدخل إلى العقلانية النقدية، أسامة عرابي، سلسلة: قضايا معاصرة وشخصيات، س:1994م، المؤتمر الدائم للحوار اللبناني ـ بيروت.

ـ كتاب العين مرتبا على حروف المعجم للخليل الفراهيدي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.1، 2003م.

ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ومعه حاشية السيد الشريف علي بن محمد الحسيني الجرجاني، دار الفكر دمشق، ط.1، 1397هـ/ 1977م.

ـ لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن منظور، دار صادر، بيروت، ط.1، 1997م.

ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي، إعداد: جمال طلبة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط.2، 2007م.

ـ المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني والتجديد، مع دراسة تطبيقية حول المرأة المسلمة ودونيات مفهوم الخلق الأسطوري الإسرائيلي والعرف الاجتماعي العربي، محمد أبو القاسم حاج حمد، بحث من نشر مركز دراسة الإسلام والديموقراطية (CSID) ـ واشنطن، بتاريخ:7 يوليوز 2004م.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، ومحمد البيجاوي، وأبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بدون بيانات أخرى.

- منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، أبو القاسم حاج حمد، سلسلة: قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي - بيروت، ط.1، 2003م.